66e ANNÉE (7e série) — N° 2 — 12 JANVIER 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

NOTES DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

SOMMAIRE

I. — *Autour de Marie-Thérèse Noblet.* — 1. Sa vie. 2. Biographie par Maria Winowska. — 3. Etude de ce cas par le Dr Giscard : Ses principes. — 4. Sa méthode. — 5. Son examen des faits et ses conclusions. — 6. Mystiques et faux mystiques, selon le Dr Lhermitte.

II. — *La stigmatisation.* — 7. Vues du Dr Lhermitte. — 8. Vues du Dr Biot. — Nombre et variété des stigmatisés. — 9. A la recherche d'une explication. — 10. Le mysticisme en général selon M. Ærgerter.

Conclusion. — 11. Les visions et révélations d'après le P. Gabriel de sainte Marie-Madeleine.

I

Autour de Marie-Thérèse Noblet

Le « cas » de Marie-Thérèse Noblet, une mystique et une réalisatrice, a déjà fait couler beaucoup d'encre depuis qu'en 1935 le P. Pineau, des Missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, l'a fait connaître au grand public dans un important ouvrage [1]. Le volume récent de M. Winowska nous invite à revenir sur ce sujet, en tenant compte de divers travaux parus entre temps, et plus particulièrement du livre du Dr Giscard.

1. — Pour aider le lecteur à situer les événements, voici un bref résumé de la vie de Marie-Thérèse Noblet.

Née à Signy-l'Abbaye, en 1889 dans un milieu de bourgeoisie aisée, l'enfant perd son père en 1894 et sa mère en 1896. Elle vit ensuite chez des parents, à Reims, à Epernay, à Neuilly-sur-Seine, et reçoit une éducation soignée. A l'âge de sept ans, elle guérit d'une péritonite aiguë. En août 1905, elle est guérie à Lourdes subitement, d'une maladie de la colonne vertébrale, considérée comme étant le mal de Pott par le Dr Chipault, grand spécialiste à cette époque ; cette guérison fut interprétée comme miraculeuse par le Bureau médical de Lourdes, et acceptée comme telle par le cardinal Luçon, archevêque de Reims. En 1908, à Lourdes encore, elle est guérie subitement d'une nouvelle crise d'appendicite, diagnostiquée par le Dr Boissarie, alors président du Bureau des constatations, sans cependant que le Bureau ait fait à ce sujet une déclaration officielle. Vers 1912 elle commence à subir des infestations diaboliques qui continueront pendant toute sa vie. De nouveau malade, elle est guérie par l'application d'un morceau de la soutane de Pie X, alors vivant. En 1913, apparaissent des phénomènes de stigmatisation : une croix et des images d'hosties visibles sur la poitrine dans la région du cœur.

Evacuée pendant la guerre de 1914, elle se fixe à Marseille, où elle entre en relations avec plusieurs membres éminents de la Congrégation des Missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, y compris le P. Meyer, supérieur général, puis à partir de 1921, avec Mgr de Boismenu, évêque de Papouasie (Océanie), de la même Congrégation. Pendant cette période, ces religieux pratiquent sur elle de nombreux exorcismes, contrôlent ses visions, examinent attentivement ses qualités naturelles, qui étaient remarquables, et ses vertus, qui l'étaient davantage encore.

A la fin de 1921, elles est emmenée en Papouasie par l'Evêque qui la place à la tête d'un groupe de jeunes filles canaques, converties récemment. Elle réussit à en faire des religieuses d'un type nouveau, bien adapté aux besoins des missions locales, où très vite on les emploie à la grande satisfaction des missionnaires. Les faveurs célestes et les persécutions diaboliques continuent et s'amplifient, suivies de près par l'évêque et les rares missionnaires qu'il avait délégués à cet effet. Il est remarquable que rien des manifestations de cette vie mystique ne fut connu ou même soupçonné par les autres personnes de l'entourage immédiat de M.-Thérèse, qui cependant vivait en communauté avec ses jeunes religieuses.

Souvent malade, elle parcourt néanmoins le territoire de la Mission où les chemins n'étaient que des pistes, tantôt accidentées comme des montagnes, tantôt défoncées comme des marécages, émerveillant par sa vaillance et sa douceur les indigènes qui se disputaient l'honneur de la porter sur une chaise dans les passages les plus difficiles ou au cours de ses maladies. Elle meurt presque subitement le 15 janvier 1930, en présence de Mgr de Boismenu. L'œuvre des « Ancelles » (tel est le nom des religieuses papoues auxquelles elle se dévoua), continue à prospérer, fidèle au souvenir de ses paroles, de son exemple et de sa maternelle douceur. Elle avait 40 ans et quelques mois et n'avait passé que sept années en Papouasie.

[1] André Pineau, M.S.C. — **Marie-Thérèse Noblet**, *servante de N.-S. en Papouasie* ; 447 p. in-8 et 24 p. d'héliogravures hors-texte. Paris, Dillen, 1935. — Une 2e édition a été publiée depuis. — *L'Ami*, en 1936, a donné (p. 71-72), le résumé de la vie de M.-Th. N. et, tout en réservant son jugement définitif, a formulé une appréciation favorable sur le caractère préternaturel des événements et sur la vertu de la religieuse.

Le P. Pineau, qui avait été chargé du service religieux de la maison de formation des « Ancelles », révéla au monde le mystère de sa vie intime, à la grande surprise des Pères de la lointaine mission et des personnes qui, en France, l'avaient connue, sauf cependant sa cousine Marie Palle, qui avait tenu un journal des faits dont elle avait été le témoin quotidien. Mgr de Boismenu en fit autant depuis l'époque ou il connut Marie-Thérèse jusqu'à la mort de celle-ci.

2. — Telles sont les grandes lignes de l'existence de celle dont M. Winowska nous trace un portrait détaillé et admiratif [2]. Elle a utilisé dans ce but, outre l'ouvrage du P. Pineau, quelques autres documents imprimés et parmi eux le livre du Dr Giscard, dont nous parlerons bientôt. Elle a eu, de plus, communication d'importants manuscrits : lettres de Marie-Thérèse à ses directeurs et à ses parents ou amies, carnets de Mgr de Boismenu, notes de Marie Palle, conférences aux novices et notes intimes de M.-Thérèse elle-même.

Munie de ces renseignements, elle conteste fréquemment les appréciations de certains médecins, psychologues et psychiatres, qui tendent à regarder comme simplement maladifs, et donc subjectifs et non réels, les mauvais traitements du démon ainsi que les apparitions et paroles de Jésus, de Marie, des Anges. Ses protestations visent surtout les jugements trop hâtifs, dit-elle, basés sur une information incomplète, sur une interprétation trop unilatérale et sur une assimilation *a priori* du « cas » de M.-Th. Noblet avec celui d'authentiques malades mentaux [3]. Au grand public, qui n'a pas qualité ni compétence pour pénétrer dans les arcanes de la psychiatrie et de la psychanalyse, on conseillera ce livre, qui évite de donner des descriptions trop réalistes des attaques démoniaques. On peut cependant regretter que les commentaires pieux aient pris dans cet ouvrage, bien écrit et fort intéressant, une place excessive, alors qu'on n'a pas attaché dans le récit une importance suffisante à la désignation précise des lieux et surtout des dates.

3. — L'ouvrage du Dr Giscard [4] se situe sur un autre plan.

L'auteur est médecin d'hôpital psychiatrique, expert près des tribunaux et médecin psychiatre des prisons. Dès l'apparition du travail du P. Pineau sur M.-Th. Noblet, il fut convaincu qu'il y avait là autre chose qu'une malade, et soutint cette opinion contre les objections soulevées par le Dr Lhermitte, de l'Académie de médecine de Paris, Roland Dalbiez, professeur de philosophie de l'Université de Rennes et le psychiatre A. Delmas, tous trois collaborateurs des *Études Carmélitaines*. Ces auteurs pensaient pouvoir conclure à l'hystérie de M.-Th. Noblet, d'après les descriptions données par le P. Pineau au sujet des guérisons, des attaques diaboliques et des apparitions célestes. Les compléments d'information pris par la suite confirmèrent le Dr Giscard dans son premier jugement. Il donne ses preuves dans le présent ouvrage.

Il le divise en deux parties inégales. La première est un exposé de principes et de méthode. Les opinions variées des médecins sur la nature et la définition de l'hystérie y sont passées en revue (p. 17-27) depuis Charcot et Babinski jusqu'à nos jours. Il conclut en disant qu' « actuellement l'hystérie et ses manifestations ont pour ainsi dire disparu de la clinique médicale ». Et il cite Hordenberg, dont il pense que les paroles « sont peut-être ce qu'on a dit de plus vrai et de plus définitif sur l'hystérie » : « Je considère l'hystérie comme l'une des plus grandes illusions de la médecine. Cette névrose qui a fait couler des flots d'encre et d'éloquence... n'est qu'une maladie fantôme, qui n'existe pas, qui n'a jamais existé que dans l'imagination de ceux qui l'ont décrite » (p. 27).

Vient ensuite la confrontation d'une stigmatisée, que l'auteur tient pour authentique à cause des vérifications médicales dont elle fut l'objet, Louise Lateau [5], avec une fausse stigmatisée, la trop fameuse *Madeleine* de Charcot (p. 28-52). Il conclut, au sujet de la première : « Il y a chez Louise Lateau une concordance des signes d'ordre physique et des signes d'ordre moral permettant d'exclure une simulation » (p. 44), tandis que « *Madeleine* est incontestablement une délirante et, si elle a provoqué artificiellement ses lésions cutanées, c'est par un procédé de supercherie surajouté à son délire » (p. 51).

« Outre ces signes physiques profondément dissemblables » on peut relever, pour distinguer les malades des mystiques authentiques, des « différences notables dans leur état mental » (p. 53). Les signes défavorables sont la mythomanie et le délire (p. 54-63). Quant aux signes d'équilibre mental, ce sont « la simplicité, la sincérité, le calme intérieur, la conviction tranquille, l'activité extérieure ordonnée et bienfaisante » (p. 63), ce que le Dr Le Grand (cité p. 73) définissait plus brièvement comme « le comportement *psychologique* et *social* » du sujet, qui consiste en « une notion exacte à la fois de sa personnalité et de sa situation sociale » ; on doit l'examiner sur ce point afin de voir « si ses réactions (humilité, obéissance, discrétion [6]) sont adéquates. »

« Il n'est donc pas possible de ranger tous les mystiques dans le même sac, conclut Giscard (p. 74). Il ne m'appartient pas de dire que les uns sont de faux mystiques et les autres de vrais mystiques. Un tel diagnostic est l'affaire des théologiens... Mais j'ose dire

[2] Maria Winowska. — **Malgré toi, Satan ! Vie de M.-Th. Noblet.** — 252 p. (14 × 20), 500 fr. — Paris, Fayard, 1955.

[3] Plusieurs travaux parus en 1958 et 1959 dans les *Études Carmélitaines* semblent particulièrement visés, sans être nommés.

[4] Dr Pierre Giscard. — **Mystique ou hystérie à propos de M.-Th. Noblet.** — 278 p. (14 × 21), 750 fr. — Paris, La Colombe, 1953.

[5] Le jeûne absolu et prolongé et le caractère authentique des extases et de la stigmatisation de Louise Lateau sont toujours l'objet de doutes et de discussions. Cf. Lhermitte, **Mystiques et faux mystiques,** Paris 1952, p. 86. Il range ce cas sous l'étiquette « Mystifications frauduleuses » et nous dit : Le directeur spirituel de Louise a surpris celle-ci en flagrant délit de fraude extatique et stigmatique. D'autre part le Dr Warlomont a découvert dans l'armoire de Louise, après la disparition de celle-ci, des fruits, de l'eau et du pain blanc, ce qui donne la raison naturelle de la résistance au jeûne prolongé » (Ibid.). Le Dr Tinel déclare de son côté (*Études Carmélitaines*, oct. 1916, p. 85) : « La réalité de l'inédie et de la suppression des fonctions n'a jamais été l'objet d'un contrôle sévère et, au point de vue médical, il n'est pas possible d'en tenir compte. »

[6] Nous corrigeons ici un mot qui nous semble être un lapsus typographique.

que les signes différentiels sont nettement tranchés et qu'on n'a pas le droit d'appliquer aux uns et aux autres la même étiquette » [7].

Voici maintenant les phénomènes de possession (p. 78-89). Ils ne sont pas réductibles à l'épilepsie. Déjà Charcot qui les avait étudiés avec soin, l'affirmait nettement (p. 77-83). Mais il eut le tort d'en chercher une explication purement naturelle en prétendant les ranger dans l'hystérie, et son opinion sur ce point doit être révisée (p. 83-89). Car

« On a observé au cours des âges des phénomènes tels que la révélation des choses ignorées, le parler de langues inconnues de la personne, l'incombustibilité par l'épreuve du feu, l'hyperlucidité avec amnésie consécutive, des convulsions et des attitudes plus ou moins étranges et extraordinaires. On n'a jamais pu rendre compte de tels faits d'une manière satisfaisante (p. 88)... La science n'est pas en mesure d'expliquer de tels faits humainement » ; car « dans la mesure où ils sont réellement attestés et contrôlés, ils ne sont pas explicables naturellement » (p. 89).

De toutes ces considérations, il résulte que « le médecin peut apporter une contribution utile à une enquête menée sur un cas de mystique », pourvu qu'il s'inspire d'une méthode correcte : expérimentation rigoureuse permettant de dépister la fraude et les signes de débilité mentale, de délire, de démence ; confrontation des signes physiques et des signes mentaux. L'auteur en appelle ensuite au Rituel romain, aux règles qu'il trace pour le discernement de la possession [8] et aux conseils qu'il donne aux exorcistes (p. 90-92).

Tout ceci (p. 15-92) n'est qu'une importante préface donnant avec beaucoup de détails les principes scientifiques et méthodologiques que l'auteur entend appliquer au cas de M.-Th. Noblet. Toute la seconde partie du volume (p. 94-273) y sera consacrée.

4. — En guise d'introduction à cette seconde partie, G. nous renseigne d'abord avec précision sur les personnes auprès desquelles il a mené son enquête ; il nous dit comment il a conduit celle-ci, et comment il a confronté les documents et les témoignages rassemblés par lui, grâce à des entretiens oraux et à des questionnaires écrits (p. 95-96). Puis un chapitre préliminaire résume la vie de M.-Th. N. (p. 97-101) et pose le problème qui en résulte. « Mon but, dit-il (p. 102), n'est pas de déterminer s'il y a eu réellement dans tout cela du divin ou du diabolique, mais s'il y a lieu de recourir à une explication pathologique» et « si les faits relèvent d'un délire ou d'une invention ». Il est vrai que des états présumés divins ou diaboliques peuvent s'accompagner de signes corporels (contractures, convulsions, changements de physionomie, etc.). La ressemblance extérieure de ces symptômes avec certains états pathologiques est possible. Mais toute la question est de savoir si, *dans le cas donné* et compte tenu de toutes les composantes qui le constituent et l'encadrent, on est en présence d'une maladie nerveuse, d'une suggestion, d'un processus du subconscient, ou bien d'une action émanant d'une volonté intelligente et libre, soit celle du sujet, soit celle d'un *autre*. Si le médecin, à la suite d'une étude très attentive du cas, déclare que les faits dûment constatés par lui, ne peuvent recevoir aucune explication valable du point de vue des causes naturelles, il doit s'arrêter là et passer la main au théologien. A celui-ci de faire son enquête et de déterminer quelle volonté intelligente et libre, *autre* que celle du sujet, a eu l'initiative de provoquer les phénomènes envisagés.

Ouvrons ici une parenthèse. A plusieurs reprises, au cours de son ouvrage, G. invite le théologien à s'occuper du problème seulement lorsque le médecin a conduit seul son examen jusqu'au point que nous venons de marquer. C'est oublier qu'il y a une large frange d'examen des faits et de leur interprétation où le théologien a au moins autant de droits à revendiquer que le médecin ; ces deux spécialistes n'ont pas alors à se succéder, mais à s'associer pour collaborer. Et ceci nous paraît assez important pour donner lieu à quelques explications.

Il appartient au médecin de dire si l'état du sujet est un état morbide. Dans l'examen clinique, où il recherche les symptômes de déséquilibre nerveux, il est sur son terrain de spécialiste. Mais l'un des critères, et même le principal d'après G., qui lui permet d'en juger et de dire qu'il a affaire soit à une pure psychose, soit à un sujet mentalement sain, c'est d'examiner si le comportement *personnel* et *social* de celui-ci est bien ordonné, s'il possède la discrétion, l'humilité, le jugement droit, l'audace réfléchie et prudente qui lui permet des réalisations réussies et utiles. Or ceci est affaire de bon sens et non plus de spécialiste ; le médecin a voix au chapitre, mais non pas seul ; l'entourage du sujet a aussi son mot à dire, et le théologien n'est pas exclu. Bien plus, le rôle de ce dernier va grandissant à mesure que l'appréciation doit porter sur des éléments *moraux*, et spécialement sur les *vertus* naturelles (humilité, obéissance, discrétion, etc., ou défauts opposés) et sur la vraie valeur des *œuvres* réalisées. L'avis du théologien, sans exclure totalement celui du médecin, devient même prépondérant pour juger de l'authenticité de la pratique des trois vertus théologales et de la vie de piété, de recueillement, de mortification, d'esprit apostolique, que ces trois vertus inspirent. Même dans ces préliminaires, médecine et théologie feront bien de s'associer, soit que le théologien étant en même temps médecin, réunisse les deux spécialités en sa personne, soit que deux spécialistes additionnent leurs compétences depuis le début de l'enquête sur les faits jusqu'au jugement final à porter sur l'interprétation, naturelle, diabolique ou divine, qu'il convient de leur donner. G. cite à diverses reprises les ouvrages, ou l'activité d'exorciste du P. de Tonquédec, S. J. ; il n'ignore certainement pas que

[7] Cette réflexion est parfaite. Mais pourquoi l'auteur, quelques lignes plus haut, emploie-t-il le mot de « mystique » pour l'appliquer aux vrais mystiques et à des malades ou des simulateurs ? Les théologiens ici protestent ; le mot « mystique » n'est pas une « étiquette » polyvalente : il désigne exclusivement celui que la sainteté authentique unit à Dieu dans des conditions que la doctrine théologique détermine avec soin. Ni un malade, ni un derviche tourneur pris comme tels, ne doivent être dits des mystiques. Voir sur ce point les protestations du P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, **Visions et vie mystique,** p. 9 et ss. Il sera question de cet ouvrage à la fin du présent travail.

[8] En traduisant entre guillemets le texte du Rituel (Tit. XII, c. I, n. 3 dont nous donnons ici la référence à l'édition de 1952), Giscard n'a pas tenu compte de la petite modification apportée aux éditions antérieures. Dans celles-ci on lisait : *Signa obsidentis dæmonis sunt* ; ce dernier mot est remplacé par *esse possunt*. La nuance de sens ne doit pas être négligée.

ce religieux se faisait toujours accompagner d'un médecin psychiatre dans l'examen des sujets pour lesquels on avait recours à son ministère.

Que le lecteur veuille bien remarquer que nous ne critiquons que des *formules* trop coupantes employées çà et là dans l'ouvrage de G. Il les a sûrement adoptées par un souci louable de ne pas dépasser sa compétence de spécialiste. Mais en fait : 1° il ne manque pas lui-même de lumières sur ce qu'enseigne sa religion et même la théologie ; 2° celle-ci se trouve heureusement introduite dans ses exposés par les témoignages qu'il rapporte, notamment ceux de Mgr de Boismenu et des supérieurs des missionnaires du Sacré-Cœur. La coupure que nous signalons est présentée par lui comme étant de bonne méthode critique; mais heureusement il ne s'y est pas astreint trop servilement, et nos remarques ont surtout pour but de détourner les lecteurs de son livre d'en faire un usage rigide. En pratique le médecin et le théologien doivent marcher constamment côte à côte, la parole du premier étant prédominante au début de l'enquête, pour devenir égale à celle du théologien vers le milieu du parcours, et se subordonner à elle, tout en restant présente, au moment du jugement définitif.

5. — Revenons à la seconde partie de l'ouvrage de G. Elle est divisée en deux sections. La première est intitulée *Exposé des faits et des signes* (p. 104-233). Après un rappel des conditions dans lesquelles s'écoulèrent : 1° l'enfance et l'adolescence de M.-Th. N. (p. 104-109), l'auteur examine 2° ses maladies (p. 110-121), ne retenant comme inexplicable humainement que la guérison subite du mal de Pott à Lourdes. 3° Les persécutions diaboliques (p. 122-148) et les possessions (p. 149-173) sont tenues par lui comme correctement attestées. Il décrit ensuite 4° d'après les témoignages qu'il a reçus, les visions, auditions, extases, prédictions, stigmates (p. 174-192), et prépare ses conclusions finales par 5° l'examen de l'état mental de M.-Th N. en dehors de ses états de possession et d'extase (p. 193-203). — La 2e section, beaucoup plus courte (p. 234-268) écarte l'hypothèse du délire, soit individuel (de M.-Th.), soit collectif (de son entourage); il fait de même pour l'hypothèse de la simulation inconsciente et de la supercherie consciente ; il pèse enfin les garanties que donnent la qualité des témoignages multiples et indépendants sur lesquels doit se baser un jugement prudent.

Ce jugement, il n'hésite pas à le formuler à la fin de son ouvrage (p. 269-273). Dans ces conclusions générales il rappelle d'abord les faits les plus marquants qui attestent des interventions démoniaques. Il passe ensuite aux signes psychologiques : équilibre intellectuel et moral, simplicité, sens pratique, docilité, piété, adaptation aux tâches extérieures. Il insiste surtout sur l'humilité et il écrit

« Ce dont j'ai le droit, comme psychiatre, c'est de considérer cette humilité... comme un fait psychologique. Ce fait, indéniable et patent, me paraît... comme le plus inexplicable de la vie de M.-Th. N... Il y a une connexion entre les faits extraordinaires de cette vie et cette humilité, et c'est cette connexion que, comme médecin et psychiatre, j'explique le moins. Je ne comprends pas que cette personne se disant, à tort ou à raison, favorisée de grâces de Dieu assurément spéciales, et persécutée par cet être mystérieux qu'on appelle le démon, n'ait retiré de tout cela aucun sentiment d'orgueil, de vanité, de recherche d'elle-même et des suffrages d'autrui, qu'elle soit restée persuadée de sa faiblesse, de son néant. Il y a là une chose qui me déroute et dépasse mon entendement... Ce signe me paraît le plus marquant, le plus lumineux de toute sa vie (p. 272)... Quant à la fermeté de son caractère et de sa personnalité morale, il faudrait expliquer comment elle aurait pu s'allier à une illusion dont M.-Th. aurait été victime toute sa vie. » Et il cite ces mots, écrits au P. Pineau par le cardinal Pacelli au nom de Pie XI : « Sa Sainteté rend grâces au bon Dieu qui a fait apparaître, au ciel des âmes d'élite, cette vaillante et ardente religieuse au cœur viril » (p. 273).

Il rapporte enfin ce jugement de Mgr de Boismenu, relevé dans son cahier de notes sur Sœur M.-Th. N. :

« La voie est de Dieu qui, dans l'obéissance et l'humilité, mène les âmes toujours plus loin dans la pratique des solides vertus chrétiennes et des devoirs de leur état. Or la vie de M.-Th. N. authentique manifestement sa vie extraordinaire. Celle-ci reste cachée, l'autre rayonne déjà dans toute notre Mission comme un foyer de zèle et de charité singulièrement ardent » (p. 273).

Et G. ajoute :

« Tout ce que j'ai voulu dire, dans le présent ouvrage, c'est que la véritable science médicale et psychiatrique, loin de contredire [ce jugement de l'évêque], lui apporterait une confirmation, s'il était besoin. »

L'indiscutable compétence médicale de l'auteur, le soin avec lequel il a recueilli, critiqué, réduit à leur juste valeur, puis utilisé les témoignages, la modération qui le maintient constamment dans ses appréciations sur le terrain médical qui est le sien, donnent une singulière valeur à de telles affirmations, solidement fondées sur les faits contrôlés personnellement par lui. Espérons que l'Eglise se saisira de ce cas typique, ainsi que permet de le conjecturer l'appréciation du cardinal Pacelli. Son jugement, favorable ou non, éclairerait d'autres cas dont le nombre devient inquiétant, qui se situent aux frontières où certains états nerveux peuvent être interprétés comme ayant pour cause soit la maladie, soit des persécutions démoniaques, soit enfin ces interventions divines que les anciens théologiens désignaient par ces mots du Ps. Denys : *pati divina*.

6. — Dans son ouvrage *Mystiques et faux mystiques*, le docteur Lhermitte [9] résume en quelques pages (90-94) la vie extraordinaire de M.-Th. Noblet et donne son appréciation sur elle. Pour lui, il s'agit d' « une névropathie du type hystérique, associée à une tendance mythomaniaque et à une activité fabulatrice remarquable » (p. 93). Mais cela n'exclut pas « un état très élevé et digne de l'admiration la plus sincère. Malgré [ces] désordres nerveux, Marie-Thérèse Noblet possède à son actif une des plus belles carrières missionnaires... ; c'est cela seul que nous retenons et devant quoi nous nous inclinons avec respect et ferveur » (p. 94).

Cette double appréciation du Dr Lhermitte sur le cas de Marie-Thérèse Noblet ne sont pas inconciliables à ses yeux. Elles ne sont que l'application de principes qui sont chers à l'auteur et qu'il formule ainsi :

« Les extases, les visions, toutes les manifestations surprenantes auxquelles le corps participe largement,

[9] Dr Jean Lhermitte. — **Mystiques et faux mystiques.** — 254 p. (14 × 19). — Paris, Bloud et Gay, 1952.

ne sont en réalité que des phénomènes contingents, susceptibles de s'apparenter... avec les états pathologiques les mieux caractérisés.

Qu'on nous entende bien : dire que certaines manifestations qui accidentent et colorent la vie mystique ne laissent pas de ressembler extérieurement à des phénomènes liés à la faiblesse de la nature, n'implique nullement que nous considérions les mystiques authentiques comme des malades...

Ce qu'il nous intéresse de savoir, c'est dans quelle mesure les phénomènes d'apparence extraordinaire : les extases, les visions, les locutions, les stigmates peuvent trouver une explication psycho-physiologique ; — ensuite à quelles marques on peut dépister les pseudo-mystiques dont le monde actuel est si largement pourvu ; — enfin comment une affection mentale définie peut se développer chez un très grand mystique sans compromettre la puissance de sa doctrine et le rayonnement de sa foi. »

Cette prise de position est très importante. Ce que les théologiens appellent phénomènes mystiques extraordinaires (extases, visions, auditions, etc.), ne constitue pas à leurs yeux l'essentiel de l'état mystique. Celui-ci est une connaissance intellectuelle expérimentale de Dieu et un amour infus qui fait jouir de lui dans une union avec lui, sentie comme immédiate, tandis que les états extraordinaires peuvent n'être et ne sont très souvent que des illusions, ou au mieux, dans des cas privilégiés et rares, que des retentissements secondaires sur l'organisme corporel dus à l'union intime de l'âme et du corps.

Si, par une abstraction en soi légitime, on analyse ces phénomènes corporels selon les méthodes propres à la physiologie, on peut en trouver une explication dans leurs causes *immédiates ;* mais on ne doit pas s'interdire de rechercher les causes plus élevées si elles existent. C'est parce qu'ils font de cette abstraction une négation que certains psychiatres croient tenir une explication totale d'un état mystique, quand ils en connaissent les attaches corporelles surtout nerveuses. Ils ont raison quand il n'y a pas lieu de soupçonner d'autres causes. C'est donc, selon le mot employé par Lhermitte, une question de « mesure ». Ils peuvent, quand ils n'ont négligé *aucune* des données du cas examiné, « dépister les faux mystiques » et c'est ce à quoi s'emploie notre auteur dans son livre. Mais il a soin de réserver l'hypothèse extrême (celle du Père Surin par exemple), où un déséquilibre mental assez net coexiste avec une vie surnaturelle même authentiquement mystique. Il est évident, dans ce cas, que de tels « mystiques » ne sont pas des guides toujours sûrs, qu'on puisse donner comme « classiques » à la masse des autres contemplatifs, quelle que soit la sainteté personnelle de ceux qui sont à la fois des malades et des hommes vertueux, apôtres, et même mystiques.

L'application de ces principes, qui sont justes, ne peut être faite que si toute maladie mentale et toute fraude, quel qu'en soit l'auteur ou les auteurs, sont exclues, à la suite d'un examen compétent, attentif et sévère. Dans le cas de M.-Th. Noblet, le Dr Lhermitte se prononce pour une maladie mentale, le Dr Giscard écarte cette interprétation. Il semble bien que l'examen des faits et des hypothèses par le Dr G. est le plus approfondi et le plus complet. Mais le jugement sur ce point n'est pas du domaine de la théologie.

II
La stigmatisation

7. — L'étude des « accidents de la vie mystique » ne constitue que la première partie de l'ouvrage (p. 31-64) du Dr Lhermitte. La seconde partie (p. 65-130) est consacrée entièrement à la stigmatisation et au « stigmatisme » qui en est la contrefaçon.

De celui-ci il examine onze cas, tous féminins, qu'il répudie comme frauduleux, ou du moins insuffisamment surveillés, pour qu'on puisse avec une absolue certitude en exclure toute fraude. Car on peut, dit-il en s'appuyant sur sa propre expérience, démontrer la fraude. Quant à la stigmatisation véritable, celle dont la réalité s'impose à un examen médical scientifique et que l'Eglise admet, elle ne trouve pas d'explication naturelle dans la suggestion, ni dans un processus morbide, ni dans la compassion aux souffrances du Christ longuement contemplées avec amour, souffrances qui s'imprimeraient d'abord dans l'âme sans marques extérieures, mais qui en un second stade feraient apparaître sur le corps des blessures visibles, par l'effet d'une action psycho-somatique dont personne jusqu'ici n'a pu ni donner l'analyse, ni démontrer la réalité. Ainsi pour

« notre cher François d'Assise, le plus grand des stigmatisés, ne tentons pas une explication [naturelle] ; toutes celles qui ont été proposées se sont montrées absolument irrecevables. Nous sommes devant un fait que la raison humaine ne peut concevoir... La stigmatisation corporelle ne vaut que par le contexte spirituel qui l'enveloppe ; elle ne doit être jugée que par les fruits qu'offre une vie mystique dont l'ascension est continue et que seule la mort vient briser » (p. 127).

Par cette conclusion, Lhermitte rejoint exactement le principe que nous avons vu posé par Giscard et à la lumière duquel il porte un jugement favorable sur Marie-Thérèse Noblet. Les deux savants ont donc une « majeure » commune. Il appartiendra au théologien et à l'Eglise de vérifier la « mineure » de l'argument. Le théologien devra examiner si la vertu personnelle, l'amour envers Dieu, le zèle pour le salut du prochain, ont atteint le degré d'héroïcité, plus important à ses yeux et à ceux de nos deux auteurs, que les phénomènes extraordinaires, fussent-ils spectaculaires. A l'Eglise il appartiendra de prononcer le jugement définitif, qui pourrait en certains cas être semblable à celui qu'elle a porté sur Gemma Galgani, dont la sainteté a été proclamée sans que l'autorité suprême ait voulu se prononcer sur le caractère naturel ou surnaturel des faits extraordinaires, dont cette existence fut remplie.

La troisième partie du livre de Lhermitte présente, en les classifiant et en les analysant en détail, de nombreuses « contrefaçons de la vie mystique » (p. 131-240). Il les prend dans sa propre expérience médicale, en choisissant, suivant le principe de Taine (qu'il cite p. 10), « un ou plusieurs spécimens aussi significatifs que possible » permettant des analyses et des conclusions qu'on peut étendre à beaucoup d'autres cas semblables afin d'en donner l'explication.

En publiant en volume ces études diverses, l'auteur a bien atteint le but qu'il s'était proposé. Ce n'était pas d'évoquer toutes les hypothèses émises sur les faits d'apparence mystique ni de déterminer

tout ce en quoi « le mystique affleure au pathologique ». C'était de « préciser ce qui, chez le mystique le plus authentique, doit être considéré comme la rançon de l'humaine nature et [de] déterminer... à la lumière d'observations personnelles et de la neuropsychiatrie d'aujourd'hui, les phénomènes qui n'ont de mystique que l'apparence » (p. 242). On voit tout le profit que le théologien de la mystique peut tirer de l'étude de ces « contrefaçons », présentées par un croyant qui est aussi un éminent psychiatre, professeur à la Faculté de médecine de Paris et membre de l'Académie nationale de médecine [10].

8. — L'étude des stigmatisés fait l'objet exclusif d'un important ouvrage du docteur René Biot [1]. Il s'agit bien des « stigmatisés », non d'une étude de la stigmatisation qui ferait abstraction du sujet en qui ce phénomène se produit. D'autre part l'auteur déclare qu'il n'apporte « aucune observation directe et originale » et se référera uniquement « aux témoignages antérieurement recueillis et publiés », conformément à la méthode médicale qui fait confiance aux observations et aux expériences d'autres savants, sans qu'on soit tenu de les recommencer toutes soi-même.

L'ouvrage est fort intéressant. Dans sa première partie (p. 11-94), il nous fait assister au « cortège des stigmatisés », de ceux du moins qu' a recensés le Dr Imbert-Goubeyre dans ses deux volumes qui datent de 1894, auxquels notre auteur a ajouté quelques cas récents et notoires.

Sur les 321 cas du Dr Imbert - Goubeyre, on compte 41 hommes et 280 femmes ; 229 cas appartiennent à l'Italie, 70 à la France, 47 à l'Espagne, 33 à l'Allemagne, le reste se répartissant entre six autres nations. La plupart sont des religieux ou religieuses ; au XVIIIe siècle, il n'y a que 2 laïcs ; au XIXe, 10. Ils se réfèrent, par leur origine et leur éducation, à toutes les classes sociales ; 61 d'entre eux ont été déclarés par l'Eglise bienheureux ou saints. Saint François d'Assise est le premier en date qui ait reçu les stigmates, peu avant sa mort. Mais l'âge n'est pas uniforme : il y a des stigmatisées d'onze et même huit ans, tandis que d'autres reçoivent les stigmates à 69 et même 75 ans. Les 5 marques principales, aux pieds, aux mains et au côté ne sont pas toujours réunies ; elles peuvent apparaître simultanément ou se succéder plus ou moins rapidement, disparaître pour un temps et revenir ensuite, être accompagnées d'autres signes, notamment à la tête et à l'épaule, ou même demeurer entièrement invisibles, ne se trahissant alors que par une vive douleur sans plaie apparente. La forme diffère aussi suivant les sujets : seul saint François portait dans sa chair des durillons en forme de clous.

[10] Le Dr Lhermitte a préfacé un ouvrage de Madame Boissarie de l'Epine intitulé **Lourdes, médecine et guérisons** (120 p. in-8 ; Paris, Editions Internationales, 1952). Ce travail a pour but de retracer l'histoire de cet organisme unique au monde : le Bureau des constatations médicales de Lourdes, depuis sa fondation en 1882 jusqu'à notre époque. Un très grand nombre de cas sont cités, dont une notable partie peut éclairer la différence qui sépare les maladies organiques des maladies nerveuses, et contribuer ainsi à mieux situer le terrain sur lequel s'est placé Lh. pour distinguer les vrais mystiques des simples malades.

[1] Dr René Biot. — **L'énigme des stigmatisés.** — 198 p. (18 × 20), 400 fr. — Paris, Fayard, 1955.

Aux stigmates sont habituellement associés d'autres phénomènes : souffrances, saignements, accumulations de maladies, inédie (suppression de tout aliment solide ou même liquide pendant un temps très long, le corps ordinairement ne reprenant vigueur que par la sainte communion), communions à distance, extases, visions, discernement des reliques et des objets bénits, connaissance des secrets des cœurs ou des choses à venir, etc. Chacune de ces affirmations est appuyée par le Dr Biot sur des faits exposés en détail.

9. — La deuxième partie est intitulée « *A la recherche d'une explication* ». De tels faits sont-ils préternaturels ?

L'auteur commence par rappeler les sept règles posées par le cardinal Lambertini, plus tard Benoît XIV, qui déterminent la méthode à suivre et donnent des critères que la science moderne peut conserver en les précisant sur quelques points. Car, nous dit B., une critique sévère est nécessaire pour éliminer avec certitude les imprécisions qui se glissent dans l'idée qu'on peut avoir d'*un fait*, dans les diverses manières qui permettent de l'*exprimer* ; pour déterminer aussi les qualités que doit avoir un *témoignage* valable, notamment : la compétence, la perspicacité, le contrôle mutuel des témoins, la prudence et la bonne foi.

Si ces conditions se trouvent vérifiées, on peut admettre la réalité objective des phénomènes, surtout si le contrôle est fait suivant toutes les exigences de la science, fallût-il pour cela isoler de son milieu habituel le sujet examiné, ce qui ne doit être fait que si le sujet et son entourage y consentent librement. A un examen critique sérieusement conduit, bien des apparences ne résistent pas. Ici notre auteur porte, à bon droit, un jugement sévère sur ceux qui mettent obstacle à l'observation de la manière dont commence l'écoulement du sang aux plaies de Thérèse Neumann ; par contre il a peut-être un peu trop facilement accepté l'absence totale de nourriture qu'on aurait constatée chez Louise Lateau. Et il conclut le début de cette seconde partie en disant :

Elimination faite de tout ce qui n'est pas observé avec compétence, impartialité, de tout ce qui est mal prouvé, voici ce qui nous paraît pouvoir être reconnu comme indéniable.

Il y a eu, au cours des sept derniers siècles, et il y a encore de nos jours, des êtres humains qui présentent des plaies dont les caractères ne sont pas analogues à ceux qu'offrent les altérations cutanées qui succèdent à une effraction accidentelle des téguments.

Ces plaies ne sont situées qu'en un petit nombre de points du corps, et cette localisation ne paraît pas dépendre des conditions anatomophysiologiques qui président à la nutrition des tissus, à la circulation du sang ou à la répartition de l'influx nerveux.

L'aspect de ces plaies... présente d'un sujet à un autre des analogies suffisantes pour éveiller l'idée d'un phénomène discernable avec ses caractères proprement identifiables... notamment... l'absence de suppuration, même lorsque l'érosion a duré très longtemps.

Enfin, dans un très grand nombre de cas — pas toujours cependant — l'apparition et la persistance de ces plaies, se situent dans un contexte particulier, dans lequel entrent en composition d'autres phénomènes corporels surprenants, souvent accumulés, et une ferveur religieuse spéciale. De telle sorte qu'il est légitimement et de bonne tactique scientifique de retenir l'existence

de plaies justifiant un diagnostic propre, nous irions jusqu'à dire spécifique, selon la terminologie stricte.

[Ces plaies] méritent donc un nom spécial, celui par lequel on les désigne couramment : stigmates (p. 135-136).

9. — Dès lors s'impose la recherche de la nature et des causes de ces plaies d'une espèce si particulière.

Sont-elles des « manifestations pathologiques », s'expliquant par la névrose hystérique, et pourrait-on les reproduire par la suggestion ? Se référant à des expériences scientifiquement conduites, l'auteur constate que les stigmates coexistent souvent avec les symptômes de la névrose hystérique. Cette concomitance « constitue-t-elle la *preuve* que les plaies, elles aussi, sont de nature hystérique ? Je garde, pour ma part, un doute et dans l'état actuel de nos connaissances, je considère que nous avons non seulement le droit, mais le devoir de ne pas conclure (p. 160)... Autrement dit nous croyons que subsiste une *énigme* » (p. 161). — « La question reste ouverte » (p. 159).

L'existence de certains phénomènes préternaturels qui accompagnent la stigmatisation permet-elle d'attribuer également à celle-ci un caractère préternaturel ? M. B. ne le pense pas. Autre est la sainteté personnelle accompagnée de très hautes vertus et produisant d'heureux effets, autres les prodiges qui parfois l'accompagnent :

La reconnaissance de la sainteté, même héroïque et même scellée du jugement de l'Eglise, ne signifie nullement que tout ce qui se passe dans le corps de ce saint soit directement causé par cette force spirituelle. Il peut subsister chez lui, il subsiste sûrement, une infinité de phénomènes qui restent sous la dépendance directe des forces naturelles (p. 168).

M. Biot écarte également ceux qui prétendent que les stigmates ayant un rapport constant avec les plaies du divin Crucifié, cette reproduction démontrerait leur caractère préternaturel. Il remarque avec raison :

« Même s'ils sont dans leur essence préternaturels, ces faits passent par la structure psychique du sujet... ils requièrent la collaboration, entendons la participation active, non seulement des activités corporelles (circulation, nutrition, innervation), mais tout autant de mécanismes mentaux (mémoire, imagination, etc.) » (p. 170).

A l'appui de cette affirmation, il rappelle que, chez certains stigmatisés, la plaie de la poitrine apparaît à gauche, chez d'autres, à droite, suivant que le crucifix devant lequel ils ont prié l'avait à gauche ou à droite ; que *tous* ont leurs plaies à la paume de la main et au milieu de la plante du pied, ce qui (sauf un *sedile* dont l'existence est problématique) n'aurait pas permis au Christ de demeurer en croix, les téguments de la paume des mains n'étant pas assez solides pour supporter leur part du poids du corps, et d'autre part le linceul de Turin montrant un Christ dont les clous sont plantés aux poignets, comme il se doit. Les stigmates ne correspondent donc pas à la Passion telle qu'elle fut, mais à la Passion telle que le stigmatisé se l'est représentée habituellement, et de ce chef, sans être nécessairement exclue, l'explication préternaturelle ne s'impose pas.

Soit. Mais sur ce point l'argumentation de B. ne nous semble pas décisive. Il faudrait montrer que les faits qu'il relève et qui sont exacts *peuvent* à la rigueur recevoir une explication naturelle, ce qu'il ne fait pas. D'autres, tel Lhermitte, l'ont tenté. Parvenus au même carrefour, ils se sont demandé si une représentation imaginative très forte, provoquée par un fervent amour, était capable de produire dans le corps, non pas des rougeurs ou des pustules quelconques, mais des *plaies* ayant tous les caractères spécifiques des stigmates ; ils ont affirmé que rien de ce genre n'avait été constaté, et même que c'était là quelque chose de médicalement impensable [2].

S'il en est ainsi, il faut nécessairement chercher l'explication du fait de la stigmatisation dans la direction du préternaturel, faute d'une explication naturelle recevable. Dans ce domaine, les dispositions et représentations préexistantes dans le sujet stigmatisé sont loin de faire objection, même si leur exactitude historique n'est pas rigoureuse. Les théologiens sont familiarisés avec ce problème qu'ils rencontrent en étudiant un mécanisme mental analogue, celui de l'inspiration scripturaire, où la motion de l'Esprit-Saint met en œuvre l'auteur humain tel qu'il le trouve, avec son style, sa sensibilité, sa formation intellectuelle, et les notions et impressions accumulées dans sa mémoire.

Il conviendrait aussi de tenir compte d'un autre fait. Le phénomène de la stigmatisation proprement dite ne s'est rencontré jusqu'ici que dans le christianisme catholique, toujours en rapport avec la Passion de Jésus, jamais avec d'autres événements de sa vie ici-bas ; rien de tel n'a eu lieu relativement à d'autres saints, ni dans d'autres systèmes de croyances. Il y a bien là une référence de nature religieuse, dont on ne doit pas dissocier le fait des stigmates et qui donne à ceux-ci de participer à la certitude du milieu où il se produit exclusivement, certitude qui, de fait, est préternaturelle, ou, plus exactement, surnaturelle.

Des réflexions analogues devraient être proposées au sujet des extases, visions, etc. Elles ne suffisent pas à démontrer le caractère préternaturel de la stigmatisation qu'elles accompagnent, à moins cependant qu'elles ne possèdent en elles-mêmes des indices suffisants de leur propre authenticité préternaturelle ; en ce cas elles peuvent contribuer à conférer aux stigmates le bénéfice d'un préjugé favorable dans le même sens. Car la convergence d'indices venant de plusieurs directions peut constituer un argument qui, dans certains cas, devient décisif.

Rien de tout ceci n'est directement contraire à la position prise par le Dr Biot qui déclare ne pas vouloir quitter le terrain médical dans l'examen des faits. C'est son droit ; mais il en résulte que certains éléments de ces faits, qui sont importants pour une appréciation complète et un jugement adéquat, sont inutilisés par lui, non qu'il les nie,

[2] Existe-t-il un mécanisme psychophysiologique permettant d'affirmer qu'une représentation mentale est capable, par son intensité, de s'extérioriser en produisant des lésions corporelles telles que les stigmates ? On le suppose (Ludwig, Wunderle, Journet), mais on se garde de définir en quoi consiste ce mécanisme. C'est pourtant « la première chose qu'on est en droit d'exiger. Or, comme l'ont montré toutes les expériences qui ont été tentées, de même que toutes les observations de neuropathologie, *il n'existe aucun processus, aucun mécanisme psycho-physiologique, qui puisse être, même de loin, comparable à la stigmatisation véritable* » (J. Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, p. 124). C'est nous qui soulignons.

mais parce qu'il en fait abstraction. Il nous semble que la méthode adoptée par le Dr Giscard dans l'examen du cas de Marie-Thérèse Noblet (que le Dr Biot n'étudie pas ici) est préférable, parce qu'elle tient compte de *tous* les éléments moraux, religieux, mystiques (au vrain sens du mot) et des réalisations apostoliques qui ont accompagné une série de phénomènes étranges, tandis que l'examen de ceux-ci conduisait Roland Dalbiez, se plaçant pour sa part au *seul* « point de vue psychologique », à un jugement d'une sévérité dont il faudra probablement revenir [3].

De telles restrictions du champ d'observation, portant sur une série de phénomènes très complexes, risquent de conduire le « mécréant » à des négations et le savant honnête à des doutes, dont témoigne le titre même du livre du Dr B. L'Eglise qui est d'une extrême prudence, comme le rappellent fort à propos quelques-unes des dernières pages de ce livre (où sont cités des documents bien intéressants) ne partage pas ces timidités. Elle a canonisé ou béatifié environ un cinquième du nombre des stigmatisés, non pas à cause de leurs stigmates, mais à cause de leurs vertus héroïques. Ce faisant, elle a, sans résoudre le problème médical, admis du moins la compossibilité de ces marques et souffrances corporelles avec une haute sainteté. C'est qu'elle a fait un examen complet de *toutes* les composantes qui constituent l'unité vivante d'une personnalité et qu'elle n'y a rien trouvé de dissonant ni d'aberrant, mais un tout harmonieusement équilibré : comme dans une voûte, où les matériaux s'appuyant les uns aux autres se consolident mutuellement : l'absence d'un seul élément est la ruine de tous, mais tous réunis, si chacun est de bonne qualité et placé où il faut, forment un édifice inébranlable.

En vérifiant la qualité du matériau qu'il examine, en faisant connaître aux représentants de l'Eglise la vraie nature et les divers aspects psycho-physiologiques du problème de la stigmatisation et en déterminant la frontière devant laquelle la science médicale isolée se heurte à une « énigme », le Dr Biot contribue puissamment au succès du travail qu'entreprendra le théologien à un point de vue nouveau et pour lequel l'avis du médecin, bien que secondaire, sera toujours désirable et parfois nécessaire [4].

10. — La plupart des questions relatives à la mystique sont passées en revue dans un ouvrage qui fait partie de la « Bibliothèque scientifique » des éditions Flammarion, intitulé : *Le Mysticisme* [5].

L'auteur se place sur le terrain des phénomènes, pour donner une définition du mysticisme et de la méthode adoptée. Il expose ensuite les diverses explications proposées par ses devanciers : hypothèse physiologique, qui voudrait réduire tous les faits mystiques à des crises d'hystérie, d'épilepsie ou de psychasthénie ; hypothèse psychologique, qui les attribue à des mouvements de la subconscience et les présente comme étant dus, pour la plupart, à des refoulements antérieurs.

Ces explications lui paraissant, à bon droit, insuffisantes, Æ. prend quelques grands mystiques comme types représentatifs. Eckart est pour lui le type du mysticisme « spéculatif et actif » ; sainte Thérèse, du mysticisme « intuitif et passif » ; Al Hallaj, du mysticisme oriental avec un dieu personnel ; le Yoga, du mysticisme oriental sans dieu personnel.

De ces analyses assez disparates, il cherche ensuite à dégager les notions d'extase, d'union transformante, de « noces mystiques ». Puis il s'attache à dépister les faux mystiques (prenant pour types la Madeleine de Janet, et la Mère Sainte-Cécile de Solesmes), à décrire « les grands courants mystiques » et les manifestations du mysticisme collectif. Il conclut en proposant quelques axiomes qui permettraient une sorte de définition descriptives du mysticisme.

L'information de l'auteur est étendue, sa sympathie pour les mystiques et son refus de les considérer comme des malades ou des faibles d'esprit donnent confiance. Mais le point de vue, dit « scientifique », ou plus exactement phénoménologique auquel il s'est maintenu délibérément, lui a masqué — et c'est bien regrettable — la vraie nature de la vie mystique. Personne n'acceptera de présenter sur la même ligne que sainte Thérèse, un Maître Eckart et deux orientaux qui sont plutôt de la mystique des types aberrants. Toutefois un nombre important de détails intéressants pourront être extraits de ce livre écrit avec clarté et même élégance.

11. — En exposant les vues des auteurs précédents sur certains phénomènes extraordinaires de la vie mystique, nous avons dit à plusieurs reprises que les théologiens méritaient d'être écoutés. Précisément un ouvrage vient de paraître qui, traite des visions, des auditions, des impressions même plus élevées, que le sujet attribue à Dieu. On y rappelle la doctrine générale de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, qui jettent une vive lumière sur l'ensemble des faits extraordinaires de la vie mystique. L'auteur en est le P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, l'un des plus en vue des théologiens mystiques de notre époque, que Dieu a rappelé à lui récemment [6].

[3] *Etudes carmélitaines*, oct. 1936, p. 210-234.

[4] On regrettera que l'absence de table des matières et de table onomastique rende assez laborieuses l'étude et l'utilisation de ce précieux ouvrage.

[5] Emmanuel Ærgerter. — **Le Mysticisme**. — 250 p. (13 × 19). — Paris, Flammarion, 1952.

[6] R. P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, des Carmes Déchaux. — **Visions et vie mystique.** — 126 p. (12 × 19). — Paris, Lethielleux, 1955.

L'auteur est mort à Rome, le 15 mars 1953. Né le 24 janvier 1893, à Bevere-lez-Audenarde (Belgique), Adrien de Vos, après ses études classiques, entra chez les Carmes de Bruges en 1910, fit la guerre comme brancardier, fut professeur de philosophie, et de 1926 à sa mort enseigna le dogme, puis la théologie spirituelle, à Rome, au Collège International de Sainte-Thérèse. C'est comme interprète de la doctrine de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse et de la tradition carmélitaine que le P. Gabriel se révéla comme un maître. Il fonda en 1941 la *Vita Carmelitana*, qui devint en 1947, avec un programme élargi, la *Rivista di vita spirituale*. Outre ses cours, il donnait de nombreuses conférences, principalement au clergé italien, et des retraites, participait aux congrès internationaux de spiritualité, trouvait le temps d'être directeur spirituel et travaillait aux cas de béatification et de canonisation comme consulteur de la S. Congrégation des Rites. Le R. P. Benjamin de la Trinité, C. D., lui a consacré une « Esquisse biographique », qui a été traduite en français (62 p., 12 × 16, avec portrait ; dépôt à Paris, Librairie du Carmel, 27, rue Madame, VIe). Sous le titre *Intimité divine*, il a écrit des *Méditations* très remarquables (3 vol., 12 × 16 sont parus, *ibid.*).

Son but, analogue à celui de saint Jean de la Croix, est d'aider les directeurs spirituels à voir clair dans un domaine où « il y a trop de crédulité, même de nos jours, une crédulité qui aboutit à des conséquences déplorables » relativement au vrai progrès des âmes dans la vie spirituelle.

S'appuyant, sur les Maîtres du Carmel, sans négliger de tenir compte des études psychologiques récentes, il démontre (ch. I) que « la place des visions et révélations est vraiment accidentelle et secondaire dans la vie spirituelle ». Puis (ch. II) en analysant les divers problèmes que soulèvent ces phénomènes, il ne retient que ceux qui intéressent le progrès de l'âme dans l'union à Dieu par l'exercice des vertus théologales. Le chapitre III fait entrer avec saint Jean de la Croix, au cœur de la question : pourquoi l'âme ne doit ni désirer de telles manifestations fussent-elles divines, ni s'y complaire si elles se produisent, ni s'en préoccuper après coup, mais tout remettre au jugement du directeur et lui obéir docilement. Quant au directeur lui-même (ch. IV), son devoir est d'écouter les confidences, dont la plupart sont insignifiantes ; dans les cas plus importants, de réserver son jugement sur l'origine divine des phénomènes, de ramener l'âme au recueillement et à la pratique des vertus, théologales surtout, d'encourager dans le cas (très rare) de paroles substantielles (opérant dans l'âme ce qu'elles énoncent), et de recourir, au besoin avec l'aide de conseillers compétents, à l'examen du caractère du *sujet*, de l'*objet* et des *effets* des visions, le tout apprécié avec un bon sens appuyé sur les données certaines de l'évangile et de l'enseignement du magistère. Il faudra temporiser, et éprouver très sérieusement les personnes qui prétendent avoir reçu une mission par vision ou révélation privées. En dirigeant les âmes avec cette prudence *pratique*, le prêtre ne risquera pas d' « éteindre l'Esprit », et il laissera au théologien, qui ne manque pas de critères valables, le soin de déterminer *théoriquement* la nature précise des phénomènes, afin de discerner s'ils correspondent simplement à des états mystiques normaux et habituels, ou s'ils se situent en marge, ou enfin, ce qui est très rare, s'ils ont un caractère miraculeux.

La doctrine de ce petit ouvrage est si dense, si précise, si appuyée sur l'enseignement des saints et notamment de saint Jean de la Croix, si pratique enfin que les lignes que nous venons d'écrire n'en donnent qu'une idée trop pâle. Nous conseillons vivement à nos confrères de lire et de méditer ce maître livre, un des meilleurs de la littérature spirituelle de notre époque.

F.-M. C.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

CARACTERE BAPTISMAL ET APPARTENANCE A L'EGLISE

Q. — Le caractère baptismal est-il : 1° un signe de distinction entre chrétien et non-chrétien ; 2° une capacité de recevoir la grâce et de participer au culte ; 3° une configuration au Christ et une insertion au Corps mystique, comment expliquer qu'on puisse appartenir à l'Eglise et au Corps mystique sans l'avoir reçu ?

R. — La question de notre consultant soulève deux problèmes : celui de la nature du caractère baptismal et celui de l'appartenance à l'Eglise. Nous essaierons d'abord de les résoudre, après quoi notre réponse viendra tout naturellement en conclusion.

I. — Nature du Caractère baptismal

L'enseignement de l'Eglise sur l'existence du caractère sacramentel est très net. Le concile de Trente l'a défini explicitement (sess. VII, can. 9, DB. 852) : « Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterati non possunt, A. S. ». Aucune hésitation sur ce point.

Il n'en est pas tout à fait de même sur la « nature » précise de cet effet des trois sacrements en question. Le concile se contente, en effet, de nous dire, en passant, dans une incise qu'il est « un certain signe spirituel et indélébile, imprimé dans l'âme, et qui fait que ces sacrements ne peuvent être réitérés... ». Essayons de préciser quelque peu en parcourant l'Ecriture, les Pères et les théologiens...

a) L'Ecriture

En trois passages de ses épîtres, saint Paul nous parle de « sphragis », sceau du Christ ou de l'Esprit dont les fidèles sont marqués (II Cor., I, 21, Eph., I, 13 et IV, 30). Plusieurs Pères et de nombreux théologiens reconnaissent dans ce sceau le caractère baptismal. Mais ces textes sont déjà trop vagues pour qu'on puisse en déduire avec certitude l'existence du caractère — les exégètes contemporains pensent généralement que le mot « *sphragis* » désigne simplement le baptême — à plus forte raison ne peut-on en tirer grand chose sur la *nature* de ce signe mystérieux...

b) Les Pères

Dès une très haute antiquité (Hermas, Clément de Rome, Théodote, les Actes de Ste Thècle) on trouve des formules relativement nombreuses désignant l'effet du baptême par les termes de « *sphragis* », « *sigillum* », « *signaculum* », sceau imprimé dans l'âme. On cherche à l'expliquer par des comparaisons tirées de l'ordre naturel : l'âme est marquée comme les pièces de monnaie le sont à l'effigie de l'empereur, comme les soldats de son armée le sont de son signe, comme les brebis d'un troupeau le sont de la marque de leur maître, comme les maisons des juifs en Egypte le furent du signe qui protégea leurs enfants de l'ange exterminateur, comme une cire modelée par un cachet, comme

un pacte écrit est authentiqué par le sceau des contractants... Ainsi les fidèles du Christ sont-ils marqués d'un « sceau salutaire », d'un « sceau spirituel », d'un « sceau céleste », le sceau du Seigneur qui les protège et permet de les reconnaître... Pourtant, à cette époque, ces formules sont loin d'avoir la précision qu'elles nous paraissent à première vue, avoir actuellement. En fait, elles désignent indistinctement les deux effets du baptême, caractère et grâce : la « sphragis » s'est l'état de sainteté, de consécration, en général, dans lequel le baptême a établi les fidèles du Christ. La distinction entre ces deux effets est encore ignorée ou du moins fort mal connue ; et Tertullien dira encore : « N'est-ce pas briser le sceau du baptême que de violer nos engagements... ? »

Le IVe siècle va marquer un progrès important. S. Cyrille de Jérusalem (313-386) est déjà plus précis ; et son témoignage est important car il est « le représentant de la théologie grecque de la sphragis au IVe s. » (Pourrat : *Théologie sacramentaire*, p. 199). Pour lui, non seulement « Dieu donne (au baptême) un sceau admirable et salutaire qui fait trembler les démons et que les anges reconnaissent, si bien que les démons s'enfuient épouvantés, tandis que les anges reconnaissent et embrassent un ami... » (Cat., I, 3). Non seulement ce sceau est l'empreinte mystérieuse dont le Christ marque ses brebis comme font les bergers (ibid.). Non seulement il est une marque salutaire à l'âme, une marque spirituelle et tout à fait merveilleuse (ibid.). Mais encore, cette « sphragis » est « indestructible », rien ne saurait l'effacer de l'âme qui l'a une fois reçue (Procat., 16).

Saint Basile (330-379) écrit de même : « Dans une armée les chefs donnent un mot de ralliement à leurs soldats pour que les amis s'appellent aisément. Comment les anges te réclameront-ils, comment t'arracheront-ils à l'ennemi, s'ils ne reconnaissent pas la marque ? Comment peux-tu dire j'appartiens à Dieu, si tu ne peux montrer les marques et les signes ? » (Hom. sur le Baptême, 4) et il ajoute plus loin (N° 5) qu'il est « un sceau infrangible ». Et Saint Jean Chrysostome (344-407) : « Comme les soldats, les fidèles sont marqués, mais par l'Esprit. Si bien que s'ils désertent, tout le monde le voit. Les juifs, en guise de signe avaient la circoncision, nous, nous avons le gage de l'Esprit. » (Hom. 3 sur IIe Cor. n. 7).

On affirme donc maintenant non seulement que le caractère est le signe caractéristique des chrétiens, mais encore qu'il est « indélébile » : il adhère à ce point à l'âme que même les déserteurs ne peuvent le perdre : ce qui signifie, implicitement qu'il est distinct de la grâce, car les déserteurs ont assurément perdu la grâce. Pourtant la distinction n'est pas encore absolument nette chez tous ; saint Cyrille dira encore aux catéchumènes « Le Seigneur ne donne pas les choses saintes aux chiens ; mais, là où il voit de bonnes dispositions il confère un sceau admirable et salutaire que les démons redoutent... » (Cat., Ie n. 3). « Là où il voit de bonnes dispositions... » il reste encore à reconnaître que la réception du caractère est indépendante des dispositions morales de celui qui reçoit le baptême... La connaissance du caractère est devenue explicite et déjà précise ; elle reste pourtant encore obscure et incomplète...

C'est à Saint Augustin (354-430) qu'il allait revenir de conduire jusqu'à son terme cette « découverte ». Ce sont ses controverses avec les Donatistes qui l'y amenèrent. A la suite de S. Cyprien, ceux-ci faisaient dépendre la validité du baptême (et de l'ordre) de la dignité du ministre : baptêmes et ordinations des hérétiques, disaient-ils, étaient nuls ; et ils les recommençaient. Saint Augustin, lui, va reprendre l'enseignement de Saint Etienne en le précisant : « rebaptiser un hérétique qui a reçu ces signes de la sainteté que livre la discipline chrétienne est absolument péché ; rebaptiser un catholique est un crime abominable » (Epit. 23, 2). Mais, comme ses adversaires, S. Augustin professe que la grâce ne peut être obtenue en dehors de la véritable église — on ne conçoit pas alors que l'on soit hérétique de bonne foi. Et pour résoudre cette apparente contradiction, S. Augustin est amené à faire de façon parfaitement nette la distinction entre un effet du baptême reçu par les bons et les mauvais, et un autre qui n'est reçu que par les bons. Le premier — qu'il appelle déjà le caractère — adhère, demeure, il est dans l'homme, chez les bons pour leur salut, chez les méchants pour leur perte : « Autre est l'opération de l'Esprit qui a coutume de s'effectuer même chez les hommes méchants, et autre l'opération de ce même Esprit que seuls les bons peuvent recevoir. La charité qui couvre la multitude des péchés est le don propre de l'unité catholique... Les hommes revêtent le Christ parfois jusqu'à la réception du sacrement (seulement), parfois jusqu'à la sanctification de la vie ; le premier mode peut être commun aux bons et aux méchants, le second est propre aux bons et aux pieux... Le baptême chrétien, même chez les hérétiques a valeur et suffit à la consécration, bien qu'il ne suffise pas à la participation de la vie éternelle. Cette consécration rend coupable celui qui possède en dehors du troupeau du Christ le caractère du Seigneur ; elle l'avertit qu'il doit se corriger par la saine doctrine, mais qu'il ne doit pas être consacré de nouveau de la même manière. » (*De baptismo*, l. v, c. 23). Ou encore « Le baptême est imprimé comme un caractère ; il ornait le soldat, il convainct le déserteur. Que fais-tu ? (si tu le rebaptises). Tu imposes le Christ sur le Christ... » (In ps. 39, n. 1). Et ce n'est pas là innovation de sa part, c'est au contraire la pratique générale de l'Eglise : « Dans la Catholica il n'est pas permis de renouveler ni le baptême ni l'ordre... » S. Augustin a pleinement conscience de ne faire que préciser, expliciter, ce que tous, de son temps connaissent plus ou moins clairement.

Dans la pensée des Pères, le caractère nous apparaît donc comme *le signe caractéristique des chrétiens, signe indélébile, distinct de la grâce, et toujours reçu quand le baptême est valide*.

Est-ce à dire que la pensée de Saint Augustin soit parfaitement claire et sa synthèse tellement élaborée ? Sans doute pas ! Sur la nature intime de ce signe distinctif du chrétien, il ne fait que reprendre les données générales de ses prédécesseurs et les comparaisons dont ils usaient pour en donner quelque idée : consécration, circoncision, effigie des monnaies, marque des soldats et des troupeaux, etc...

Et le concile de Trente ne dira rien de plus, car

les Sources de la Révélation ne sont pas plus explicites : le caractère nous reste plus mystérieux encore que la grâce.

c) Les Théologiens

C'est sur ces données générales et imprécises que va porter le travail des théologiens aux siècles suivants, pour tâcher de déterminer ce qu'est le caractère sacramentel en général, puis chaque caractère en particulier.

1° *Le caractère sacramentel en général*

Les premiers scholastiques ne firent que reprendre une « définition magistrale » dont on ignore l'auteur. On la trouve déjà chez S. Albert le Grand (IV sent., dist. VI, 6, art. 4) ; et S. Thomas la mentionne dans un « sed contra » (q. 63, art. 3) : « Le caractère est une marque distinctive imprimée par le Caractère éternel en l'âme rationnelle selon qu'elle est image, configurant la trinité créée à la Trinité créatrice et recréatrice, et distinguant de ceux qui ne sont pas figurés selon la condition stable de la foi. » Reconnaissons que c'est encore bien vague... ! D'ailleurs S. Thomas ne la reprend pas purement et simplement : il la précise en montrant que le caractère configure au Christ-Prêtre :

« Le caractère est proprement un sceau qui désigne une chose ordonnée à une fin déterminée... Or le fidèle est député à deux choses : d'abord et principalement à la jouissance de la gloire, et pour cela il est marqué du sceau de la grâce... En second lieu chaque fidèle est député à recevoir ou à donner aux autres ce qui concerne le culte de Dieu ; c'est là le rôle propre du caractère sacramentel. Or tout le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. Il est donc évident que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels ; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participation du sacerdoce du Christ qui découlent du Christ lui-même » (q. 63, art. 3, conclusion ; traduction de la « Revue des Jeunes », p. 113).

Et les théologiens reprendront fidèlement cet enseignement.

Scheeben lui fait pourtant le reproche d'être trop étroite (cf. *Mystères du Christianisme* ; trad. Kerkvoorde ; Desclée de Brouwer, p. 591, note 2). Peut-être, en effet, la définition de S. Thomas a-t-elle besoin d'être approfondie, explicitée. C'est à quoi s'attache le théologien allemand :

« Le caractère, écrit-il (cf. ibid., p. 587 et seq.) est la signature qui marque l'appartenance des membres de l'Homme-Dieu à leur Chef qui les rend semblables à Lui et qui réalise leur union organique avec Lui... Il est une reproduction intérieure et réelle de la consécration de notre Chef... Il est le sceau qui marque intérieurement les membres de l'Homme-Dieu, les rend semblables à Lui dans son union hypostatique, reproduit en eux cette consécration du Christ, leur donne droit à sa grâce en les unissant organiquement à Lui, et les destine à participer à ses activités... Il est dans le Corps mystique ce que l'empreinte, c'est-à-dire la forme, autrement dit la structure des divers membres est dans le corps physique : cette structure adapte les membres à la structure de la tête, les unit organiquement à elle, les rend aptes à recevoir son action et sa vie et à servir d'organes à son activité... Le mystère du caractère sacramentel est ainsi lié essentiellement au mystère de l'Incarnation et à son prolongement dans l'Eglise : c'est lui qui caractérise intérieurement et organise l'Eglise comme corps mystique du Christ... »

Si, en effet, « c'est cette grâce substantielle, l'union hypostatique, qui constitue essentiellement le sacerdoce de Jésus-Christ » comme l'écrit le P. Bouëssé (Le Sauveur du monde, *L'Économie sacramentaire*, p. 295) ; et si le caractère sacramentel est, comme l'enseigne S. Thomas, participation au sacerdoce du Christ, il paraît nécessaire de conclure que le caractère sacramentel est une sorte de participation à l'union hypostatique. Mais en quel sens pouvons-nous participer à l'union hypostatique ? En ce sens qu'il y a entre nous et le Christ une « union » comparable, analogue — non pas identique assurément — à celle qui existe dans le Christ entre la nature humaine et la nature divine dans l'unique Personne du Verbe : le caractère est en nous le « correspondant » de ce qui, dans le Christ est l'union hypostatique. Mais précisément qu'y a-t-il de comparable dans notre union au Christ avec l'union hypostatique ? Ceci : de même que l'union hypostatique fait que l'humanité du Christ est, en toute vérité, l'humanité du Fils Unique de Dieu, de même par cette union « mystico-organique » avec le Christ qu'est le caractère, nous sommes vraiment les membres du Christ. Mais — et c'est la différence — nous ne le sommes que « mystiquement » et non physiquement. Et c'est cette union au Christ, cette structure chrétienne, comme dit excellemment Scheeben, qui fait que nous sommes — à des degrés divers suivant le sacrement reçu — « participants du sacerdoce du Christ ».

2° *Le caractère baptismal*

Précisons maintenant ce que le caractère baptismal comporte de spécial.

A. — *Le caractère baptismal « en lui-même »*. — Il est notre union organique avec l'humanité du Christ qui fait que nous sommes « simples » membres du Corps mystique [1]. Il est une « incorporation » mystique au Christ : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? » « De même que le corps est un tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur multiplicité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés en un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps... » (I Cor. VI, 15 ; XII, 12). Le caractère baptismal est donc une réalité d'un type absolument unique, intrinsèque à l'âme, qui opère en elle un changement, un perfectionnement vraiment inhérent, qui lui donne cette structure chrétienne — pour reprendre les termes de Scheeben — qui l'adapte au Christ. Adaptation qui est une « configuration » au Christ, une ressemblance avec Lui, non par participation à sa nature et à sa vie divine : ce qui est l'effet de la grâce habituelle, mais par une sorte de participation à l'union hypostatique. Participation qui, d'ailleurs, n'est qu'analogique — Corps mystique n'est pas corps physique — nous demeurons des personnes strictement humaines, réellement distinctes du Christ ; mais participation véritable cependant, puisque nous sommes incorporés au Christ d'une manière que l'on pourrait comparer à la greffe.

[1] Les deux autres caractères produiront une « différenciation » ontologique dans notre structure de membres du Christ : la Confirmation nous faisant membres « *adultes* », l'Ordre nous faisant membres « *prêtres* ».

Cette « incorporation » semble bien être la réalité la plus fondamentale du caractère baptismal ; car le contact avec l'instrument est ce qui est premier dans la réception de l'effet que celui-ci produit, et c'est l'humanité du Christ qui est l'instrument dont il se sert pour notre rachat, notre justification. Et c'est de là que résultent les autres aspects du caractère baptismal qui en sont comme les « *effets formels* » :

1° « *Filii in Filio* ». — Dans le Christ, l'union hypostatique faisait qu'Il était, même comme homme, naturellement le Fils de Dieu : dignité incomparable ! De même le caractère baptismal qui est, en nous, le correspondant et comme le prolongement de cette union, entraîne pour nous une participation à cette « dignité » filiale du Christ. Membres du Fils unique de Dieu, nous avons part à la noblesse de notre Tête : par là nous sommes déjà agréables au Père, un peu — toute proportion gardée — comme l'humanité sainte du Christ, de par son union avec la Personne du Verbe, était pleinement agréable à son Père par sa noblesse infinie. Dignité filiale, qui se distingue en nous de la vie filiale — grâce sanctifiante — comme dans le Christ la grâce d'union se distingue de la grâce habituelle... Mais il ne s'agit, bien entendu que d'une filiation analogue à celle du Christ : nous ne sommes pas unis à Lui d'une union personnelle, nous ne sommes pas fils par nature, mais par faveur, par grâce, par adoption.

2° « *Sacramentorum capaces* ». — Faisant de nous les membres du Christ, le caractère baptismal nous rend tout naturellement capables de recevoir « l'influx vital » de notre Tête, capables de bénéficier de ces « gestes du Christ sanctificateur toujours vivant dans son Eglise, gestes qu'il accomplit en la personne de ses ministres » et qu'on nomme les sacrements, moyens vitaux du Corps mystique. Le concile de Florence appelle le baptême « la porte de la vie spirituelle » (DB. 696), et le code « la porte et le fondement des sacrements » (can. 737). C'est d'ailleurs l'enseignement unanime de l'Eglise.

3° « *Ministros Christi* ». — Faisant de nous les membres du Christ, le caractère baptismal nous rend capables de servir d'instruments au Christ pour l'accomplissement de certaines de ses fonctions sacerdotales sur cette terre : il nous fait participer à son sacerdoce ; c'est ce que l'on appelle « le sacerdoce des baptisés ».

a) *Sacerdoce spirituel.* Parce que nous sommes « membres du Christ » qui est le grand « Religieux de Dieu », nous avons, en Lui, le pouvoir et le devoir de faire de toute notre vie un hommage de louange et d'adoration au Père, de donner à toute notre vie valeur de « sacrifice » : ce que réalise déjà la simple vie chrétienne vraie et profonde ; ce que fait éminemment la profession religieuse en « consacrant » la vie toute entière, donnant ainsi aux actions les plus humbles valeur de « religion ». La vie religieuse ne fait, au fond, que prendre les conséquences du baptême dans toute leur rigueur.

Parce que nous sommes « membres du Christ » qui est mort pour tous les hommes, nous avons, en Lui, le pouvoir et le devoir de réparer et d'expier pour nos frères, selon le mot de S. Paul : « J'achève en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Eglise... » (Col., I, 24). Il faut, en effet, être « de son corps » pour agir valablement en son nom et place. Pie XI le commentait en ces termes dans « *Miserentissimus* » : « La surabondante rédemption du Christ nous a fait remise de toutes nos dettes ; cependant, par une admirable disposition de la divine sagesse, nous avons à compléter dans notre chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Eglise. En conséquence, aux louanges et aux réparations dont le Christ s'est acquitté envers Dieu au nom des pécheurs, pouvons-nous et même devons-nous ajouter encore nos louanges et nos expiations... La passion expiatrice du Christ se renouvelle et d'une certaine manière se poursuit et s'achève dans son corps mystique... Car, pour nous servir encore des paroles de S. Augustin, le Christ a souffert tout ce qu'il devait souffrir, la mesure de ses souffrances est désormais comble. La dette de souffrance était donc payée par le Chef ; mais elle demeurait entière pour le corps du Christ. C'est donc à bon droit que souffrant toujours dans son corps mystique, le Christ veut nous avoir pour compagnons de son expiation... »

Parce que nous sommes « membres du Christ » nous avons, en Lui, le pouvoir et le devoir de travailler à la défense et à l'extension du Corps mystique, car, dans un corps, il y a solidarité réelle et organique entre les membres, et le corps se développe et se défend par l'activité de tous les membres. C'est pourquoi le caractère baptismal (Pie XI le rappelait dans « *Ubi arcano* » et dans « *Nos e muy* ») est le fondement premier de l'Action catholique que le Pape rattache au sacerdoce des fidèles ; mais nous disons bien : le fondement ; car c'est le mandat de la hiérarchie qui donne à cet apostolat sa « formalité » d'Action catholique.

Parce que nous sommes les « membres du Christ », Offrant principal du sacrifice de la Messe, nous avons en Lui le pouvoir et le devoir de participer activement à cette offrande : la Messe est, en effet, le sacrifice du Corps mystique tout entier. Les fidèles sont ainsi réellement « offrants » et ils le sont eux seuls, parce que seuls incorporés au Christ. Les autres peuvent bien solliciter l'offrande de la Messe à leurs intentions, ils peuvent en bénéficier : ils ne peuvent pas l'offrir. Il va sans dire que ce pouvoir d'offrir ne fait pas pour autant des fidèles des « concélébrants » au sens précis du terme, c'est-à-dire des « sacrificateurs » : ils offrent « dans le Christ » dont ils sont les membres, ils ne sont pas ceux de ses membres « par qui » le Christ offre ; ils offrent par l'intermédiaire du prêtre, leur représentant parce qu'il est le ministre du Christ, Tête du Corps mystique. (Cf. *Mediator Dei* ; traduction de la Bonne Presse, p. 36). Ajoutons d'ailleurs, que ce rôle actif des fidèles au sacrifice de la Messe comporte comme conséquence qu'ils fassent en sorte que leurs sentiments intérieurs coïncident réellement avec ceux du Christ, car le sacrifice est un signe, et nous sommes dans la religion « en esprit et en vérité ». Les « offrants » doivent être eux-mêmes spirituellement les hosties de leur sacrifice, avec le Christ, comme ils sont avec Lui « Offrants ». C'est donc la loi la plus profonde de la vie chrétienne qui réclame le « Christo confixus sum Cruci... »

Voilà une première participation des baptisés au sacerdoce du Christ qu'on peut appeler un « sacer-

doce spirituel », car il s'exerce, finalement sans rite liturgique accompli par eux.

b) *Sacerdoce sacramentel.* Mais il en est une autre encore, qui suppose cette fois nécessairement de leur part l'accomplissement d'un rite liturgique, sacramentel, et que, pour cette raison, on peut appeler un sacerdoce au sens plus strict, car le sacerdoce de la Nouvelle Loi s'exerce principalement par l'administration des sacrements. Parce que les baptisés sont les « membres du Christ », ils peuvent aussi être réellement ses instruments pour la distribution sacramentelle de la grâce. Le caractère baptismal les « consacre » pour être les ministres exclusifs du sacrement de mariage : ce sont, en effet, les époux qui l'administrent et il ne peut y avoir de sacrement de mariage qu'entre les baptisés. Ajoutons enfin que les fidèles sont encore les ministres « plus normaux » du baptême en cas de nécessité, car si, par miséricorde le Christ a voulu que n'importe qui puisse le faire, il est cependant normal et nécessaire que l'on préfère un baptisé pour cet office quand cela est possible.

B. — *Le caractère baptismal et la grâce.* — Dans le Christ, l'union hypostatique et la filiation divine naturelle qui en est la conséquence immédiate, exigeait que son âme participât à la vie divine : la grâce d'union produisait « nécessairement » la grâce habituelle. En nous aussi, le caractère baptismal et la dignité filiale qui en découle, appellent toujours et entraînent « normalement » — c'est-à-dire si nous n'y mettons pas obstacle — la grâce sanctifiante : un membre du Christ doit évidemment être vivant ; et l'adoption divine dépasse infiniment en réalisme et en profondeur toutes les adoptions humaines : elle nous transforme intérieurement en nous communiquant une vraie vie filiale, la grâce capitale du Christ.

Telle est l'incomparable grandeur, l'inestimable richesse du caractère baptismal. On comprend dans ces conditions l'avertissement que S. Léon adressait aux chrétiens : « Reconnais, ô chrétien, ta dignité ; et, entré en participation de la nature divine, veille à ne pas retomber dans une conduite indigne dans ton ancienne bassesse : souviens-toi de quelle Tête et de quel Corps tu es le membre... » (Serm., XXI, 3). Et l'on comprend que S. Augustin ait chanté avec le même enthousiasme « Christianus alter Christus » et « Sacerdos alter Christus »...

II. — L'appartenance à l'Eglise et au Corps mystique

1° *Faisons d'abord deux remarques préliminaires :*

a) *Eglise et Corps mystique c'est tout un.* — Il est vrai que l'on trouve parfois l'expression « Corps mystique » employée pour désigner non seulement l'Eglise de la terre en son état présent, mais encore tous les justes de tous les temps et même les anges. S. Paul nous dit, par exemple, que le Christ est aussi, de quelque manière, le Chef, la Tête des anges : Eph. I, 20 ; Col. I, 15 ; et S. Pierre de même : I Pet., III, 22. S. Augustin et S. Thomas emploient l'expression dans le même sens large : « Le corps du Christ c'est l'Eglise ; non seulement celle qui se trouve en un lieu donné, mais l'Eglise répandue par toute la terre ; non seulement l'Eglise du temps présent, mais celle qui s'étend depuis Abel jusqu'à ceux qui naîtront à la fin des temps et croiront au Christ. » (S. Aug. *Enar. in ps.* 90, 1). « Certains membres du Christ ont précédé l'incarnation du Christ, comme à la naissance d'un enfant la main apparaît parfois avant la tête, bien que la main soit unie à la tête. Ne croyez pas, mes frères qu'il y ait des justes ayant souffert persécution, même parmi ceux qui ont précédé et annoncé la venue du Seigneur, qui n'appartiennent pas aux membres du Christ. » (S. Aug. *in ps.* 61, 4). « Les anciens Pères, dit S. Thomas, en observant les pratiques légales et sacramentelles (de l'A. T.) étaient portés vers le Christ par la même foi et le même amour qui nous emportent nous-mêmes. Ils appartiennent donc bien comme nous au corps de l'Eglise » (III, q. 8 ; a. 3) et plus loin, art. 4 : « le corps mystique de l'Eglise se compose non seulement des hommes mais aussi des anges... »

Mais, prise au sens strict — et c'est le cas ici — l'expression désigne seulement l'Eglise de la terre, l'Eglise militante. Et alors « Corps mystique et Eglise romaine sont une seule et même chose » (*Humani generis*, édition de la Bonne Presse, p. 13). Pie XII avait déjà insisté sur ce point dans *Mystici corporis* (éd. de la Bonne Presse, p. 10) : « Pour définir, pour décrire cette véritable église de Jésus-Christ — celle qui est sainte, catholique, apostolique et romaine — on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin que cette expression qui la désigne comme « le Corps mystique de Jésus-Christ ».

b) *Le Corps mystique est une réalité à la fois visible et surnaturelle* (invisible). — Il est certes parfaitement légitime de distinguer, dans l'étude de l'Eglise, ce que les théologiens appellent « le corps » et « l'âme » de l'Eglise. Mais distinguer n'est pas « séparer » ni à plus forte raison « opposer » : il faut distinguer, mais pour « unir ». Pie XII a protesté vigoureusement contre l'opposition que l'on veut parfois mettre entre l'Eglise juridique et l'Eglise d'amour : « Il ne peut y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission invisible du Saint Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des pasteurs et des docteurs ; car — comme en nous le corps et l'âme — elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un seul et même Sauveur qui n'a pas seulement dit en insufflant l'Esprit divin : recevez le Saint Esprit, mais qui a encore ordonné hautement et clairement : comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie, et Celui qui vous écoute m'écoute...» (*Mystici corporis*, édit. B. P., p. 36).

2° *Comment devient-on membre de l'Eglise Corps mystique du Christ ?*

Si le caractère baptismal est, comme nous l'avons dit, notre « structure chrétienne » et s'il appelle et produit « normalement » la grâce, le Corps mystique du Christ étant essentiellement vivant, il est clair que pour être pleinement, parfaitement, membre du Corps mystique, il faut avoir à la fois, le caractère et la grâce : « Seuls font partie des membres de l'Eglise ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui d'autre part ne se sont pas, pour leur malheur, séparés de l'ensemble du corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime. Tous, en effet, dit l'Apôtre, nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul

corps, soit juifs, soit grecs, soit esclaves, soit hommes libres. (I Cor., XII, 13) » (*Mystici Corporis* p. 13). Déjà le concile de Florence avait dit : « per ipsum (baptisma) membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiæ » (DB. 696).

Mais si le baptême, dès lors qu'il est valide, imprime toujours le caractère, il ne donne pas nécessairement la grâce. Un adulte peut le recevoir sans regretter ses fautes actuelles, et Dieu ne saurait pardonner à qui ne se repent. Le baptême « informe » fait-il membre de l'Eglise ? D'autre part, même reçu dans les meilleures dispositions, le baptême ne rend pas impeccable : le baptisé en état de péché mortel est-il encore réellement membre de l'Eglise ?

A ces deux questions il faut répondre : Oui, incontestablement ! Car Innocent III répondait déjà : « Qui ficte (c'est-à-dire sans attrition) ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum et ipse... cogendus est ad observantiam fidei christianæ. » (DB. 411) ; et le concile de Trente à son tour : « Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis... ita ut ea observare non teneantur, nisi sponte illis submittere voluerint : A. S. » (DB. 864) ; et Pie XII : « Toute faute, même un péché grave, n'a pas, de soi, pour résultat — comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie — de séparer l'homme du corps de l'Eglise... » (*Mystici corporis*, p. 14). Si tout baptisé est ainsi soumis aux lois de l'Eglise, même s'il n'a pas la grâce, c'est donc qu'il est réellement membre de cette Eglise ; mais il l'est imparfaitement, incomplètement, c'est un membre « mort »... De là résulte que c'est le caractère baptismal, et lui seul, qui fait réellement membre du Corps de l'Eglise, comme c'est la grâce qui fait participer à son âme.

Mais alors, on ne peut donc cesser d'être membre de l'Eglise, puisque le caractère baptismal est ineffaçable ? Si ! on peut quitter l'Eglise, cesser de lui appartenir. Il y a des fautes graves qui par leur nature même « suapte natura » séparent du Corps de l'Eglise : l'hérésie, le schisme, l'apostasie (*Mystici corporis*, p. 14, cf. supra).

Celui, en effet, qui nie ou met en doute une vérité qu'il sait présentée par l'Eglise comme révélée par Dieu (hérétique) ; celui qui abandonne complètement la foi catholique (apostat) ; celui qui, par principe, refuse de se soumettre au Souverain Pontife ou d'être en communion avec les fidèles (schismatique) : tous ceux-là se séparent de l'Eglise de tout leur pouvoir ; se mettant volontairement hors de la voie du salut, ils se mettent hors de l'Eglise.

D'autre part, comme le Corps mystique est une société — corps mystique n'est pas corps physique — l'autorité légitime peut aussi, pour des fautes très graves, « excommunier » un de ses membres, le rejetter comme on ampute un membre gangrené pour sauver sa vie... Ceux-là non plus ne font plus partie de l'Eglise.

Et pourtant chez tous ceux-là, hérétiques, apostats, schismatiques, excommuniés, subsiste encore le caractère baptismal, que rien ici-bas ne saurait effacer. Les sacrements qu'ils recevraient seraient valides ; et pour eux il n'y a pas de mariage valide qui ne soit sacrement. Sur eux encore l'Eglise exerce sa juridiction, du moins en les dispensant de certaines de ses lois auxquelles ils restent de plein droit soumis. Leur conversion ne sera qu'un « retour » à la vie et à l'Eglise, car le caractère baptismal reste en eux comme une pierre d'attente qui appelle la grâce qu'ils ont perdue par leur faute... « non vocantur red revocantur ».

III. — Peut-on appartenir au Corps mystique sans le caractère baptismal ?

D'après ce que nous venons de dire — et nous n'avons fait que rappeler l'enseignement de l'Eglise en particulier de *Mystici Corporis* — la réponse ne saurait faire de doute : On ne peut absolument pas être « réellement » membre de l'Eglise ou du Corps mystique, dans le sens que nous avons précisé, sans la réception effective du baptême et du caractère qu'il imprime.

Si bien que ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas « comment on peut appartenir à l'Eglise sans le caractère baptismal » mais plutôt « comment on peut avoir la grâce et être sauvé sans faire « réellement » partie de l'Eglise. »

Or, pour le comprendre, il suffit de se rappeler que l'Eglise, et le baptême qui y introduit, sont sans doute nécessaires de nécessité de moyen ; mais que cette nécessité de moyen est seulement relative. Elle ne tient pas, en effet, à la nature même des choses, mais au choix positif que le Christ a fait de ces moyens entre mille autres possibles ; c'est pourquoi, Lui qui les a choisis, peut, dans les cas d'impossibilité, dispenser de leur emploi. Ce n'est, au fond, que l'un des cas où s'applique ce qu'on appelle « le pouvoir d'excellence » du Christ : auteur lui-même de l'Eglise et des sacrements qui la « construisent », le Christ ne saurait être lié absolument à ces moyens qu'il a institués et il peut justifier sans y recourir...

Mais alors que devient le dogme « Hors de l'Eglise pas de salut » ? Il suffit de le bien comprendre pour voir qu'il n'est nullement contredit. Jamais l'Eglise n'a prétendu que tous les païens étaient damnés, ni même tous les hérétiques, apostats ou schismatiques, mais seulement ceux qui refusent, volontairement et en connaissance de cause, de faire partie de l'Eglise. Quant à ceux qui sont « de bonne foi » et qui sont en état de grâce, ils participent, par le fait même, bien que d'une manière inachevée encore, à la vie que l'Eglise possède en plénitude. Et leur charité ou leur contrition parfaites comportent nécessairement le désir au moins implicite d'appartenir réellement à l'Eglise, car elles ne sauraient être parfaites sans accepter toute la volonté de Dieu... On peut donc dire qu'ils ne sont pas totalement en dehors de l'Eglise, puisqu'ils lui appartiennent « en désir » ou « d'intention » ou encore « spirituellement ». Et cela suffit pour leur salut, mais non pas à les faire « réellement » (*in re*) membres de l'Eglise ou du Corps mystique.

E. G.

LITURGIE

L'aumônier dans sa chapelle...

Q. — Est-ce que la réponse de l'*Ami* du 27 octobre dernier, p. 664, doit s'entendre non seulement des prescriptions liturgiques, mais aussi de l'horaire des offices, des coutumes légitimes propres à certains Ordres religieux, sur lesquels l'aumônier aurait tous les droits, puisqu' « à la chapelle, il est chez lui », et qu'en tant que *rector ecclesiæ* « il lui appartient de régler toutes les questions concernant le culte » ? Est-ce à l'aumônier ou à la Supérieure de fixer certaines fonctions comme la bénédiction du Saint-Sacrement ? A qui un prêtre étranger doit-il présenter son celebret, etc. ?

R. — Nous nous permettons deux remarques préliminaires :

— Les articles de l'*Ami* (nous parlons plus spécialement de la liturgie) sont des *réponses* à des questions *précises*, et n'ont pas la prétention de traiter d'une manière exhaustive le sujet proposé. Elles valent pour le cas qui nous est soumis et les cas similaires ; mais il serait abusif de les ériger en règle générale.

— La solution proposée est donnée d'après les principes généraux, et il faut toujours sous-entendre : sauf indult spécial, privilège ou coutume légitime, que nous ne pouvons pas connaître si on ne nous en parle pas.

Le *cas* que nous avions à résoudre a été, le 27 octobre, résumé en quelques mots. Notre consultant voulait savoir s'il était dans son droit en maintenant la récitation publique des prières léonines après une messe de communauté qui n'a et ne peut avoir les caractères d'une messe conventuelle, et si la supérieure n'outrepassait pas le sien en faisant interrompre par des chants cette récitation, *selon son bon plaisir*, malgré les observations réitérées de l'aumônier.

Tout le monde s'accordera à reconnaître que le bon droit se trouve, ici, du côté de l'aumônier. Notre consultant ajoutait, à sa demande, des remarques frappées au coin du bon sens : « Il paraît souhaitable que les religieuses, supérieures comprises, veuillent comprendre que l'aumônier n'est pas un « employé », mais un « envoyé » chargé de mission, et ayant de ce fait la responsabilité entière et exclusive de tout ce qui concerne le culte divin » (sous-entendu évidemment : selon les règles fixées par le législateur). Et il concluait : Alors les difficultés n'existeraient pas ou seraient facilement aplanies.

Puisqu'on nous demande de revenir sur la question, nous profiterons de cette circonstance pour rappeler que lorsque nous avons traité une question de liturgie, nous nous en sommes strictement tenu à ce qui nous était demandé, sans empiéter sur un domaine qui n'était pas le nôtre.

Quand nous disions : « A la chapelle, l'aumônier est chez lui », nous ajoutions aussitôt : « et ne doit obéissance qu'à son évêque », lequel est gardien-né, dans toutes les églises et chapelles soumises à sa juridiction, des prescriptions concernant le culte divin (cf. vg., can. 1261). C'est à lui qu'en cas de conflit il faut avoir recours quand les « moyens de conciliation » sont épuisés ; nous l'avons dit souvent dans l'*Ami* et nous ne pouvions nous répéter sans cesse.

Nous avons affirmé également, le 27 octobre, que c'est à l'aumônier qu'il appartient de régler toutes les questions concernant le culte. Il est évident qu'il faut sous-entendre : conformément aux règles liturgiques, car l'aumônier n'a pas le droit d'en faire à sa tête (puisqu'il doit obéissance à son évêque ; cf. *supra*).

Pour corroborer nos affirmations, nous donnons ici quelques extraits du *Directoire des prêtres chargés de religieuses.* Nous lisons p. 143 :

« Le *culte*, c'est-à-dire la messe, les offices liturgiques, l'administration des sacrements. C'est le domaine *exclusif* (c'est moi qui souligne) de l'aumônier ».

Les Statuts synodaux de notre diocèse disent — et je pense que les autres statuts diocésains contiennent un article à peu près semblable : « Les aumôniers ou chapelains des communautés religieuses ont l'entière responsabilité de ce qui concerne le culte dans la chapelle qu'ils desservent »...

P. 144 : « C'est à l'aumônier que les prêtres étrangers doivent demander l'autorisation de célébrer la messe et d'administrer les sacrements dans la chapelle...

P. 145 : Le chapelain a le devoir de faire respecter *les lois liturgiques* (souligné dans le texte), en ce qui concerne par exemple l'exposition du Saint-Sacrement pendant la messe (exemple cité par le R. P. Bergh dans la *Revue des Communautés religieuses*, juin-août 1948); en ce qui concerne les vêtements et les linges sacrés, l'ornementation des autels, le culte des reliques, le chant, etc... Il incombe à l'aumônier de rappeler ces lois et de les faire respecter. Là il est sur son terrain. »

Un autre correspondant nous écrit : Ma supérieure *ne veut pas* de conopée ; mais elle a fait placer au-dessus de la porte du tabernacle une petite rampe électrique qui remplace le conopée ; cette rampe, *très éclairante*, fatigue parfois la vue... Et nous posons la question : Qui doit l'emporter, des prescriptions liturgiques maintes fois rappelées par le Saint-Siège, ou du caprice de la supérieure ?

Mais nous n'avons jamais dit que l'aumônier devait « casser les vitres » lorsqu'il avait une remarque à faire. L'entente (nous en parlions en 1955, p. 372, à l'occasion d'un autre abus signalé par un aumônier de clinique) est toujours nécessaire. Un aumônier ne doit pas être un tyran pour ses religieuses. S'il est « chez lui » en ce qui concerne le culte (le *Directoire* cité plus haut dit en d'autres termes que l'aumônier a l'entière responsabilité du service et de l'organisation du culte dans la chapelle) il n'est pas « chez lui » pour disposer en maître de la chapelle, y introduire, sans accord préalable avec la supérieure, des personnes étrangères, y organiser pour ces dernières des offices spéciaux. Il serait inadmissible qu'il utilisât de son propre chef des ornements appartenant à la communauté, de fixer les heures de la messe et des divers offices, etc. Il n'a pas à intervenir dans les exercices de règle, même s'ils ont lieu à la chapelle, tel par exemple le petit office. Ne l'avons-nous pas déjà dit le 27 octobre, quand nous écrivions : « Quelle serait son attitude (de la supérieure) si vous alliez troubler un exercice de la communauté » ?

L'aumônier est envoyé par son évêque pour assurer le service religieux de la communauté, conformément au droit commun et aux prescriptions particulières de l'Institut dont il a la charge spirituelle.

Il célèbrera la messe conformément à l'*ordo* du lieu et non selon le sien, si les religieuses ont droit à un *ordo* propre. Et, si elles ont le choix entre l'*ordo* diocésain et un autre, c'est *à elles*, et non à l'aumônier, de choisir ; nous nous sommes expliqué sur ce point en 1949, p. 67-68. L'aumônier assurera, conformément au cérémonial *approuvé* ou aux coutumes *légitimes*, toutes les cérémonies propres à sa communauté ; c'est son devoir, car il est envoyé dans ce but par son évêque. En ce qui concerne les expositions solennelles et les bénédictions du Saint-Sacrement, dont les religieuses sont friandes, ce n'est ni à l'aumônier ni à la supérieure de fixer les jours, mais à l'*Ordinaire* du lieu (cf. can. 1274). Une fois connue la décision de ce dernier — souvent une liste des « bénédictions » est obligatoirement affichée à la sacristie — l'aumônier, que cela lui plaise ou non, assurera la cérémonie dans la chapelle de sa communauté.

Fermeté sans brusquerie ni intransigeance maladroite, tact, charité par-dessus tout, voilà quelques-unes des qualités dont fera preuve l'aumônier dans sa difficile mission. Inutile d'ajouter, puisque nous en avons déjà parlé, que le recours à l'évêque (recours qui interviendra rarement si, de part et d'autre, on s'en tient à ses attributions sans empiètement réciproque) sera la suprême ressource pour dirimer les conflits.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

V. J. FECHER, S.V.D. — **A Study of the Movement for german national Parishes, in Philadelphia and Baltimore** (1787-1802). — In-8 de 283 p. — Rome, Université grégorienne, 1955.

Ce volume est le tome 77 de la Série de la Faculté d'Histoire ecclésiastique, de l'Université grégorienne, à Rome, et fait partie des *Analecta Gregoriana*. L'auteur, qui écrit dans un anglais limpide et vivant, nous transporte aux origines de l'organisation de la hiérarchie catholique, aux Etats-Unis. On sait que le premier évêque, aux U.S.A., fut Mgr Carroll. Le Saint-Siège avait permis « *pro hac vice* » que le clergé local élût son évêque. Sur 26 votants — chiffre qui rappelle combien les prêtres étaient alors peu nombreux là-bas, — Carroll avait eu 24 suffrages. La Propagande ratifia ce choix le 14 septembre 1789. Le bref du pape Pie VI érigeant le diocèse de Baltimore avec Carroll comme premier titulaire du siège fut daté du 6 novembre 1789. Carroll, ancien jésuite, alla se faire sacrer à Londres, le 15 août 1790. En 1791, il convoqua son premier Synode à Baltimore et fonda son premier Séminaire, avec l'aide des Sulpiciens. Il put ordonner son premier prêtre, en 1793. Il devint archevêque sur place, en 1808, et mourut à Baltimore, le 3 décembre 1815. Il est considéré à bon droit comme « le père de l'Eglise catholique aux U.S.A. ». A sa mort, bien qu'il y eût déjà cinq ou six évêchés, on ne comptait pas plus de 85 prêtres dans tout le pays !

Ce chiffre même nous prépare à comprendre les extraordinaires difficultés qui surgirent sur ses pas, dans l'œuvre d'organisation de l'Eglise. Le plus grave des problèmes était celui du recrutement du clergé. Les immigrants arrivaient par centaines et par milliers. Beaucoup d'entre eux étaient catholiques au moins de nom. Mais ils n'étaient pas tous de même origine. Ils parlaient diverses langues. Ils apportaient avec eux leurs habitudes, leurs usages locaux, leurs exigences plus ou moins raisonnables. Le nouvel évêque aura donc sans cesse à batailler pour faire respecter son autorité. Les prétentions les plus extravagantes se dresseront contre lui. Et justement, le volume que nous analysons donne par le menu deux exemples frappants de ces prétentions. Ce fut d'abord à Philadelphie. La paroisse Sainte-Marie comptait surtout des immigrants allemands. Ayant perdu leur curé, ils voulurent en avoir un autre à leur convenance. Le choix de l'évêque ne leur ayant par convenu, une partie des Allemands de Sainte-Marie fit sécession, acheta un terrain, bâtit une église qui devait être dédiée à la Sainte-Trinité, puis réclama un curé, mais en faisant choix d'un capucin allemand récemment arrivé en Amérique, Jean-Charles Helbronn. Du fait qu'ils avaient construit leur église, ils concluaient qu'ils avaient le *droit de patronage*, c'est-à-dire le droit de nomination du curé. Naturellement, l'évêque repoussa cette prétention. Ils s'entêtèrent. Le conflit parvint à son comble, quand le P. Helbronn, en dépit de ses premiers actes de soumission, se mit dans leur jeu et entra en guerre contre l'évêque, en alignant des arguments théologiques et canoniques, pour démontrer qu'il était régulièrement élu curé par la nouvelle paroisse et que l'évêque ne pouvait faire autrement que de sanctionner sa nomination. Finalement, la tempête s'apaisa, Helbronn se soumit. Il fut nommé curé. Mais étant venu quêter en Espagne, pour éteindre les dettes de sa paroisse, il eut l'imprudence de passer en France, où il se fit arrêter et fut guillotiné à Bayonne, en 1793.

Après lui, son frère, également capucin, devint curé de la paroisse allemande. Mais de nouveaux incidents éclatèrent dans le détail desquels le livre nous introduit. Quand nous lisons dans les récits concernant le développement de l'Eglise catholique aux U.S.A., que les évêques eurent constamment à lutter contre ce qu'on appelait là-bas les « *trustees* » — c'est-à-dire les « *Conseils de fabrique* » — nous avons souvent peine à nous figurer ce dont il s'agit. Quand, dans la Loi de Séparation, en France, il fut question de conférer une autorité demesurée aux « Conseils paroissiaux ». l'Eglise s'est souvenue du précédent américain. Parce que les « *trustees* » ou *fabriciens* avaient la haute main sur les biens d'Eglise, ils empiétaient souvent sur l'administration spirituelle de la paroisse. Le présent livre nous donne une illustration frappante de ce genre de luttes entre la hiérarchie et le monde laïque, aux U. S. A.

D'un bout à l'autre, l'auteur nous donne un récit clair, vivant, instructif, et çà et là, il laisse percer des pointes d'humour qui ajoutent au charme de son exposé. Sa documentation est solide.

L. C.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 10 januarii 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)